

Cotidiano, cultura e resistência: Terra Indígena Guarani do Pico do Jaraguá-SP

Daily, culture and resistance: Guarani Indigenous Land from Pico do Jaraguá-SP

Robson da Silva Oliveira*

Maria Aparecida Papali**

Cilene Gomes***

Palavras chave:
Povos Indígenas
Guarani Mbya
Conflito

Resumo: Este artigo tem o intuito de refletir sobre a presença dos povos indígenas nos territórios urbanos, em especial os Guarani Mbya, localizados na zona noroeste da cidade de São Paulo, destacando a importância da preservação e estruturação dos territórios indígenas para a reprodução e a sobrevivência de suas culturas. Para essa reflexão, partiremos de uma revisão bibliográfica com o objetivo de entender as noções de território indígena e território urbano, contrapondo a ótica guarani de ocupação e reprodução com a ótica capitalista de se articular no espaço. Na sequência, olharemos para a presença dos povos indígenas na cidade de São Paulo e seus desafios, observando, em particular, os Guarani Mbya com seu modo de viver e ocupar a terra, para ressaltar as formas de violência e os processos de exclusão aos quais esses povos foram submetidos, que, todavia, resistem e sobrevivem na cidade.

Keywords:
Independence
Gender
Memory

Abstract: This article intends to reflect on the presence of indigenous peoples in urban territories, especially the Guarani Mbya, located in the northwest of the city of São Paulo, highlighting the importance of preserving and structuring indigenous territories for reproduction and survival of their cultures. For this reflection, we will start with a bibliographical review with the objective of understanding the notions of territory and urban territory, contrasting the Guarani view of occupation and reproduction of the territory with the capitalist perspective of articulating territorially. In the sequence, we will look at the presence of indigenous peoples in the city of São Paulo and their challenges, observing in particular the Guarani Mbya with their way of living and occupying the land, to highlight the violence and exclusion processes submitted to this people which, however, resists and survives in the city.

Recebido em 27 de outubro de 2020. Aprovado em 15 de março de 2021.

*Mestre em Planejamento Urbano e Regional (UNIVAP). Graduado em História (UNIVAP). Universidade do Vale do Paraíba/Instituto de Pesquisa e Desenvolvimento. E-mail: robs_pjsjc@hotmail.com

** Possui graduação em História pela Universidade do Vale do Paraíba (UNIVAP), concluiu Mestrado em História do Brasil na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC), em 1996, e o Doutorado em História Social também na PUC em 2001. Atualmente, é professora doutora da Universidade do Vale do Paraíba, atuando na Graduação (Curso de História e Geografia) e na Pós-Graduação, como docente permanente do Mestrado e Doutorado em Planejamento Urbano e Regional, na Linha de Pesquisa “Sociedade, Espaço e Cultura”. É coordenadora do Núcleo de Pesquisa “Pró-Memória São José dos Campos”, do Laboratório de Pesquisa e Documentação Histórica/IP&D/UNIVAP e do Centro de História e Memória (CEHVAP) da UNIVAP. E-mail: papali@univap.br

*** Docente e Pesquisadora do Programa de Pós-Graduação em Planejamento Urbano e Regional da Universidade do Vale do Paraíba (SP). Arquiteta-urbanista, com Mestrado e Doutorado em Geografia Humana. E-mail: cilene@univap.br

Introdução

Acompanhar a luta dos povos indígenas por seus direitos ao longo da história é de grande significação, tendo em vista que os povos indígenas no Brasil, a partir da colonização, foram subjugados pela dominação do branco cristão europeu (FERREIRA NETO, 1997). O processo histórico de perdas territoriais e confinamento dos povos indígenas conduziu a novas maneiras de organização social dessas comunidades. Sem as suas terras, retirou-se dos indígenas a condição mínima da forma de vida, comprometendo os recursos naturais e levando-os a se organizarem e se instalarem em cidades (BRAND, 2004, p. 140).

As questões dos povos indígenas urbanos devem ser discutidas de forma que, possibilite um olhar mais aberto, sem estereótipos, paradigmas ou preconceitos em relação às populações ditas tradicionais que deixam ou recriam seus costumes e, por isso, passam a não serem reconhecidas no processo de demarcação de suas terras (PERRELLI, 2008, p. 384)

Em meio a essa problemática, pouco se fala ou trabalha nos meios acadêmicos sobre a vida dos povos indígenas em contexto urbano, que somam 36,2% do total de indígenas no Brasil segundo o Censo demográfico do IBGE de 2010 (IBGE, 2012 p. 54). Com essa lacuna, torna-se relevante o presente estudo sobre a situação conflituosa da Terra Indígena Guarani Mbya, assentada no Pico do Jaraguá, região noroeste de um dos maiores centros urbanos do Brasil, a metrópole de São Paulo.

Neste artigo vamos discutir conceitualmente território, partindo do povo indígena e contrapondo o modelo capitalista que se articula e se manifesta em todos os espaços, no caso, o meio urbano. Refletiremos sobre a forma e a dinâmica dos Guarani Mbya na organização de seu território, destacando a história, identidade e resistência, em contraposição à lógica capitalista de se articular no espaço urbano.

Território e Espaço Urbano

Falar sobre território é um grande desafio quando se pensa em território como apropriação de uma cultura, ou sobrevivência de determinados indivíduos. De acordo com Rogério Haesbaert (2004), o território tem a ver com poder, no sentido mais explícito de dominação e no sentido mais implícito ou simbólico de apropriação.

Neste sentido, o território incorpora uma dimensão política, econômica e cultural, ligada ao modo pelo qual as pessoas utilizam a terra e o espaço. A territorialidade como componente de poder, não é apenas um meio para criar a ordem, mas uma estratégia para criar e manter grande parte do contexto geográfico; e por ele experimentamos o mundo e o dotamos de significado (SACK, 1986, p. 219)

Todo território, para Haesbaert, com diferentes combinações é funcional e simbólico. O território funcional é o território como recurso, seja para proteção ou abrigo, seja como fonte de matérias primas que variam em importância para determinada sociedade (HAESBAERT, 2004, p. 3).

Milton Santos (2006) propõe distinguir o território como recurso e abrigo. O primeiro destina-se em um meio para obter um fim e o lucro para os capitalistas, ou o poder para outros atores hegemônicos. A segunda categoria, o território como abrigo, destina-se ou é ocupado por atores hegemônicos, a quem, segundo o mesmo autor, o território adquire tanta força, que combina, com intensidades iguais, a funcionalidade (recursos) e a identidade (simbólico), de modo que, muitas vezes, perder o território é desaparecer junto à própria cultura.

Para Haesbaert o território funcional parte de um processo de dominação, e é impossível não estar ligado a uma territorialidade, pautando-se sobre o princípio da exclusividade, ou seja, da unifuncionalidade. Sendo assim, o território funcional é visto somente como recurso, com valor de troca, e exige controle físico ligado à produção e ao lucro. Já o território simbólico de um processo de apropriação, e pode ser exemplificado não restritamente ligado a uma territorialidade, contendo o princípio da multiplicidade e seu valor é simbólico (HAESBART, 2004, p. 5).

Perpassando pela concepção de território funcional e simbólico, podemos entender também outro aspecto da noção apresentada por Milton Santos (2009). Para esse autor, o território não é um simples receptáculo de ações humanas porque há uma interação entre ele e os processos sociais, e porque fornece as condições para que tais processos ocorram.

Em consonância com a aceção de território como instrumento de dominação, Manuel Correia de Andrade (1995, p. 19-20) reforça este modo de ocupar o espaço está associado à ideia de poder e controle, quer se faça referência ao poder público estatal, quer seja o poder de grandes empresas. Mostra também, que a formação e consolidação de um território conferem às pessoas, que nele habitam e pertencem, a consciência de participação, provocando o sentido da territorialidade.

No território urbano encontra-se o *lócus* de diversidade das relações sociais, sendo a principal base territorial para a permanência e o desenvolvimento do capitalismo. É no espaço urbano que se encontra a produção, a comercialização, os investimentos e as transações, ou seja, toda a dinâmica de circulação financeira (SANTOS, 2009, p. 2). Assim, encontra-se na cidade capitalista o centro de oferta dos serviços e bens, assim como a distribuição desigual dos mesmos, com a carência em áreas suburbanas ou periféricas.

O espaço urbano congrega as ações da sociedade, que o criam e recriam conforme as intenções sobre ele. Segundo Corrêa (1995, p. 7), esse complexo conjunto de usos da terra (centros comerciais, residenciais, de serviços, industriais, e etc.) é o que confere realidade à organização espacial da cidade, todavia, aparece de forma fragmentado.

Além disso, o ele incorpora, de modo subjacente aos diferentes usos, interesses e ideologias de agentes que se manifestam de diversas formas, em diversos territórios. Esses agentes estão inseridos na temporalidade e espacialidade de cada formação socioespacial capitalista, e são eles que materializam os processos sociais na forma de um ambiente construído, ou seja, o espaço urbano (CORRÊA, 2011, p. 44).

Para Lefebvre (1991), a cidade é uma produção social e tem espaços e benefícios

produzidos ou apropriados de forma excludente, pois a vida nas cidades é orientada por um processo de produção que se completa com as relações de mercado e se sustenta pela ideologia ou prática do consumo. Ocupar o espaço urbano consiste em participar de um modo de vida pautado pelas relações mercantis e o consumo, mas também, coexistir em meio as contradições e lutas.

A disposição espacial de grupos de pessoas ou agentes na cidade obedece, via de regra, às determinações de classes, de forma que os lugares ordenam-se ao representar a forma e o conteúdo da situação sócioeconômica dos grupos que os ocupam. O que resulta, muitas vezes, em conflitos sociais relativos à ocupação espacial desigual, expressão da marginalidade, confinamento e destruição da infraestrutura e serviços públicos (OLIVEIRA, 2005, p. 4).

Desta forma, podemos evidenciar esses conflitos e processos que dão margem ao confinamento e à exclusão, quando analisamos visões diferentes de ocupar e se relacionar com o território, que muitas vezes se contrapõem ao modelo hegemônico de pensar e agir sobre o espaço, tal como na situação dos povos indígenas em contexto urbano.

Indígenas urbanos e sua presença na cidade de São Paulo

Olhando para a cidade como um espaço de múltiplas relações e territórios, também vemos os povos indígenas inseridos nesse cenário. O Censo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) de 2010 registra uma população de 896,9 mil indígenas pertencentes a 305 etnias, que falam 274 línguas, vivendo em diversas realidades, urbanas e rurais. Embora o critério do IBGE (autodeclaração) seja discutível, em razão de questões que podem surgir à luz das teorias e conhecimentos antropológicos acumulados frente aos dados estatísticos não contextualizados, registra-se que entre 896,9 mil indígenas, 327,8 mil, de diferentes etnias, viviam em áreas urbanas, 36% desse total. Desses 36%, somente 8% estão em Terras Indígenas já demarcadas (IBGE, 2012), ou seja, 92%

estão fora de suas Terras Indígenas de origem, totalizando 298,8 mil.

No entanto, quase a totalidade das políticas públicas, existentes para os povos indígenas, são ligadas ao reconhecimento legal dos territórios tradicionais, o que faz com que a maioria dessas populações que vivem em contexto urbano fiquem excluídas de tais direitos (LOURENÇÃO *et al.*, 2013, p. 92).

Muitas vezes, as cidades são percebidas pelos povos indígenas, que nelas habitam, como um espaço de oportunidades, de melhores condições de vida, as quais não existem nas aldeias. Para Carmem Lúcia da Silva Lima (2010, p. 119) ao estudar a Etnicidade indígena no contexto urbano, tais oportunidades e condições quase sempre constituem a motivação das migrações e da permanência nesses espaços. Para aqueles que padecem ou padeceram por causa das enfermidades, a cidade é o espaço de acesso a remédios e serviços de saúde de melhor qualidade; para aqueles que desejam estudar, a cidade é um caminho, visto que em inúmeras aldeias o sistema educativo oferece apenas ensino fundamental (LIMA, 2010, p. 119).

Dentre essas condições, destaca-se a existência de infraestruturas nos territórios urbanos, tais como água encanada, luz, coleta de lixo e acesso aos meios de comunicação e, ainda, a oportunidade de inserção no mercado de trabalho ou a fácil comercialização daquilo que é criado pelos indígenas (LIMA, 2010, p. 120). Acessos esses que, muitas vezes, são assegurados por lei, mas que, na prática, em terras originárias, são negados ou, simplesmente, não garantidos por descuido dos poderes públicos.

A Constituição Federal de 1988 abandona em definitivo o projeto de uma política indigenista de assimilação dos povos indígenas na sociedade nacional, reconhecendo a esses povos, no artigo 231, o direito à “sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições e os direitos originários às terras que tradicionalmente ocupam” (BRASIL, 1988, Art. 231). Dessa forma, a Constituição Federal em momento algum vincula ou limita esse direito a um território, não havendo a condicionalidade de ser ou deixar de ser indígena por estar ou não estar numa terra tradicional legalmente demarcada (LOURENÇÃO *et al.*, 2013, p. 92).

A lógica da demarcação territorial, que tem a finalidade de garantir os direitos dos povos indígenas à terra tradicional e ao exercício dos costumes naquele espaço, torna-se uma lógica perversa quando se trata dos daqueles que vivem nas cidades, pois é negado o reconhecimento do significado de sua identidade, na perspectiva de que não possuem os mesmos direitos que os povos que vivem nas terras indígenas de onde se originam.

Por outro lado, vale ressaltar a importância da demarcação dos territórios indígenas nas cidades, em razão de uma longa história da violação, expropriação das terras, e porque atualmente se encontram em condições precárias de vida nos centros urbanos; ter as terras demarcadas e políticas públicas específicas, também favorecem os seus modos de vida em contextos urbanos (LOURENÇÃO *et al.*, p. 93).

Na cidade de São Paulo, também segundo o Censo Demográfico de 2010, temos mais de 12,9 mil indígenas de mais de 52 etnias habitando a Grande São Paulo, tornando a cidade o 4º município em população autodeclarada indígena.

Temos então duas situações envolvendo povos indígenas na cidade de São Paulo: Territórios indígenas demarcados ou em processos de demarcação, sendo eles ocupados pelo povo Guarani e localizados na zona sul (Terra indígena Tenondé Porã) e Noroeste (Terra Indígena Jaraguá), que sofrem com o avanço da cidade sobre suas terras. E também uma grande população indígena distribuída por diversos bairros da Grande São Paulo, constituída por famílias que migraram das terras de origem de várias regiões do país.

O território indígena Guarani Mbya do Pico do Jaraguá

A Terra Indígena Jaraguá está localizada na região noroeste da metrópole paulistana, nos municípios de São Paulo e Osasco, engloba a *Tekoa Ytu*, o *Tekoa Pyau*, e *koa Itakupe*, e é composta por 200 casas de pau a pique e cimento, sendo considerada a menor terra indígena do Brasil com 1,7 hectares (FARIA, 2015, p. 21).

Historicamente, a ocupação indígena no Pico do Jaraguá acontece tendo em vista a dispersão da

antiga aldeia de Barueri no início do século XIX, e remonta também aos estudos de tradicionalidade da ocupação das Terras pelos Guarani. São reconhecidos os direitos originários e regulamentados pela Constituição de 1988, no Decreto nº 1.775, de 8 de janeiro de 1996, e pela Portaria da Fundação Nacional do Índio (FUNAI) nº 14, de 9 de janeiro de 1996.

A criação da Terra Indígena do Jaraguá teve sua origem com a formação da *Tekoa Ytu* em 1964, quando Joaquim Augusto Martin, estabeleceu-se com a mulher e os filhos no Jaraguá, vindos da Cidade Dutra (zona sul do município de São Paulo). Essa família foi o princípio do grupo que hoje vive na aldeia *Ytu*, área de 1,75 hectares demarcados. Novas famílias chegaram segundo a lógica das migrações Guarani, agregando-se com a liderança e formando assim uma aldeia. Segundo Faria (2008, p. 12), da mesma maneira ocorreu com a chegada do líder religioso José Fernandes, fundador e cacique da *Tekoa Pyau*, quando em 1995 foi morar com sua família no terreno desocupado em frente à *Tekoa Ytu*, e a partir dessa data familiares e outros grupos se juntaram para compor a aldeia onde atualmente vivem cerca de 240 pessoas.

Desta forma, os Guarani das aldeias de São Paulo passaram e passam por dois processos de regularização de suas terras, um em 1987 e outro iniciado em 2012/2013, ligados a contextos históricos diferentes e regulamentados por diferentes legislações. O primeiro ocorreu ao longo da década de 1980, por iniciativa do governo do Estado de São Paulo, quando instalou um processo de regularização das terras onde moravam os Guarani:

Esses processos de regularização fundiária das TI da década de 1980 reconheceram principalmente os espaços nos quais estavam construídas as casas indígenas, e deixou de fora outros espaços usados por eles, como aqueles de coleta, da expansão e rotação de seus roçados, e aqueles com significado histórico e cosmológico para esse grupo. Situação que se agravou ainda mais com o crescimento da população indígena ao longo dos anos, uma vez que essas TI não ofereciam as condições necessárias para reprodução física e cultural dos Guarani que ali viviam (FARIA, 2015, p. 22).

A LUTA PELA TERRA

Os guarani reivindicam área que se sobrepõe ao Parque Estadual do Jaraguá

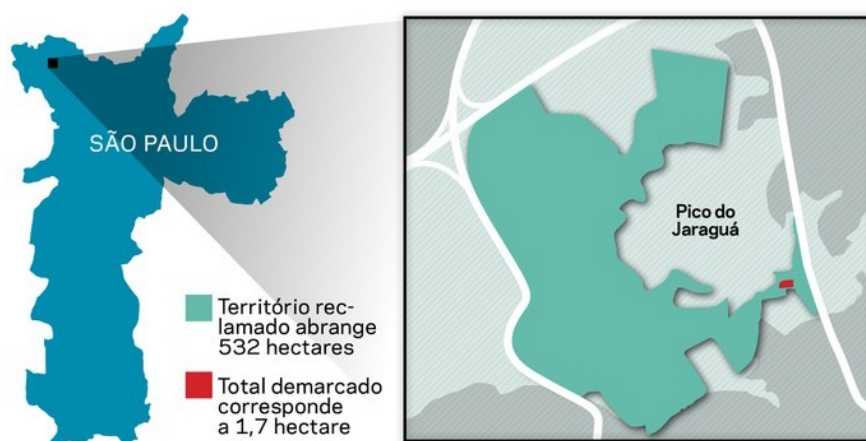


Figura 1 - Mapa da Terra Indígena Jaraguá, interior de São Paulo.

Fonte: Movimento dos Sem Terra, 2016. Disponível em:

<http://www.mst.org.br/2016/08/30/indigenas-de-sao-paulo-acossados-por-todos-os-lados.html>. Acesso em: 10 Mar. 2020.

Em 2013, os novos processos de demarcação da TI Jaguará utilizam os estudos de tradicionalidade que reconhecem os direitos originários. Este estudo é regulamentado pela Constituição de 1988, pelo Decreto nº 1.755 e de 8 de janeiro de 1996, que dispõe sobre o procedimento administrativo de demarcação das terras indígenas, e pela portaria da Fundação Nacional do Índio (Funai) número 14 que estabelece as exigências sobre a elaboração de relatórios e identificação de terras indígenas. Esse processo ainda está em curso (FARIA, 2015, p. 22).

Em abril de 2013, foi publicada a portaria da Terra Indígena Jaraguá, com a área delimitada de 532 hectares, que englobou a *Tekoa Ytu*, o *Tekoa Pyau*, e *Tekoa Itakupe* nos municípios de São Paulo e Osasco. No entanto, mesmo com o início do processo da regularização de suas terras, o reconhecimento pelo Estado, por meio da assinatura das portarias nº 581, de 29 de maio de 2015, não ocorreu, mantendo-se a ameaça de um conflito diante da tendência hegemônica de expropriação das terras indígenas pela lógica capitalista da terra.

Além disso, a aldeia Guarani Mbya do Jaraguá passa por um processo de transformação decorrente do conflito entre a lógica da sociedade capitalista e a lógica da comunidade indígena. A primeira lógica produz tanto o próprio espaço, quanto o do outro, sua hegemonia se revela na metrópole, principalmente pela constituição e expansão da propriedade privada, onde os muros se destacam na paisagem restringindo o acesso de quem está de fora e daqueles que estão dentro, uma lógica que tende a cercar tudo, até mesmo as terras indígenas (FARIA, 2008, p. 2).

A lógica indígena da ocupação resiste e se realiza na apropriação comunitária da terra, baseada na sua cultura e leitura cosmológica do mundo, resultando no modo de ser e viver Guarani. Isso porque a natureza é a base material imprescindível à reprodução social e não simplesmente material, em contraste com a lógica capitalista. Essa lógica expressa-se na relação do “ter” e “usar”, uma vez que o “ter”, na lógica capitalista, apresenta-se como condição para “usar” (FARIA, 2015, p. 18).

A autora Carla Gonçalves Antunes Barbosa, em sua tese, ajuda a refletir sobre a relação dos povos indígenas com o território:

Para os povos tradicionais, na sua relação com o espaço vivido, o homem não é mais do que a natureza, não existe o pressuposto de superioridade um com relação o outro, e a natureza pode ser confortável àquele que a conhece. O que existe é uma profunda convivência, um parentesco e um respeito entre sociedade e natureza, que acontece para que o mesmo homem continue a existir, ali mesmo, no lugar e na pessoa de seus filhos e descendentes. E acrescenta que a relação do homem tradicional com seu espaço é a mesma que mantém com seu próprio corpo (BARBOSA, 2000, p. 196).

Sendo assim, na lógica Guarani a terra guarda o sentido de pertencimento, cujo conteúdo está ligado ao fato de que a terra é uma parte integrante do corpo indígena, expressando a relação sociedade e natureza, fundamentalmente, em sua cultura, tornando-se algo sagrado, de apropriação comunitária, e que tem como seu único dono a divindade que os criou (*Nhanderu*) (FARIA, 2015, p. 19). O modo de se relacionar com a natureza dos Guarani está ligado intrinsecamente à sua preservação e conservação, não separando a vida desses indígenas da vida da natureza, porque dela provém a vida física e espiritual. Nessa relação com a natureza e o território, importante meio de preservação da sobrevivência física, da memória e da cultura coletiva dos Guarani.

Cada aspecto, cada detalhe desse lugar tem um sentido que só é compreensível para os membros do grupo, porque a todas as partes do espaço ocupado correspondem aos tantos e diferentes aspectos da estrutura e da vida em sociedade, organização e crença.

Olhando para a identidade como um processo em constante movimento, devemos ressaltar que o termo *Mbya* passou por um processo de assimilação, pois em muitos momentos os indígenas da Terra Indígena Jaraguá utilizam somente o termo Guarani, por necessidade de englobar outros subgrupos Guaranis que faziam parte da terra indígena.

Conforme Ladeira (2008, p. 56), Guarani é um termo consagrado desde a segunda metade do século XVI, utilizado pelos colonizadores para designar a nação que compartilhava a mesma língua e que habitava um extenso território. Montoya, utilizando um manuscrito chamado *Descripción anónima con várias notícias Del Rio de la Plata*, datado de 1575, afirma que o termo Guarani significa “gente guerreira” (MONTROYA, 2011, p. 130).

Em vários contextos, os Guaranis passaram a adotar o termo *Mbya*, para se designarem como grupo. Segundo os Guaranis mais velhos, a palavra não caracterizava um etnônimo específico, mas um termo genérico para “gente” ou “indivíduo” (MALDONATO, 2004). No entanto, eles frisam que essa palavra era utilizada para pessoas em relação às quais se desconhecia a origem, ou nas suas palavras, para “estranhos” (PIMENTEL et al., 2013, p. 28), como ressalta Gino, em seu depoimento:

Tem outra coisa que eu ia falar que é assim, falam que a língua que a gente fala é mbya. Mas mbya não é assim nome de entidade de índio. Mbya é assim: você chega aqui e tem um monte de pessoas que você não conhece, que nunca foi visitar elas. É uma pessoa estranha, você não conhece ele não. Mbya é a mesma coisa. A nossa palavra quer dizer isso. Uma pessoa estranha que você não conhece. Daí se você senta e se conversa, daí você pergunta: “Você é parente de quem?” Daí vão contando. Daí ele fala, sou parente de fulano ou de cicrano etc. Daí você descobre. Então, você é meu primo, é meu parente. Agora, mbya não é isso. É gente estranha, que você não sabe da onde veio. Isso é mbya (PIMENTEL et al., 2013, p.29).

Podemos perceber que, a partir da fala de Gino, o termo *mbya* é designado a alguém ou a outro grupo de pessoas desconhecidas, com origem desconhecida, mas que tinham o próprio reconhecimento. Tal termo, retirado do seu verdadeiro significado pelos estudiosos desse povo, passou a ser utilizado para classificação linguística, para denominar um subgrupo dos Guarani. Dessa maneira, o termo passou a ser empregado pelos

próprios Guarani para se identificarem também nos contextos em que queriam diferenciar-se de outras parcelas, como os *Nhandeva* e *Kaiowá*. Isso demonstra que a etnicidade é um processo, uma construção, nem sempre pré-estabelecida, ou até mesmo que está relacionada a fatores externos, como nos mostra Eduardo Viveiros de Castro:

A primeira coisa a considerar é que as palavras ameríndias que se costumam traduzir por “ser humano”, e que entram na composição das tais autodesignações etnocêntricas, não denotam a humanidade como espécie natural, mas a condição social de pessoa, e, sobretudo quando modificadas por intensificadores do tipo “de verdade”, “realmente”, funcionam (pragmática quando não sintaticamente) menos como substantivos que como pronomes. Elas indicam a posição de sujeito; são um marcador enunciativo, não um nome. Longe de manifestarem um afunilamento semântico do nome comum ao próprio (tomando “gente” para nome da tribo), essas palavras mostram o oposto, indo do substantivo ao perspectivo (usando “gente” como o pronome coletivo “a gente”). Por isso mesmo, as categorias indígenas de identidade coletiva têm aquela enorme variabilidade contextual de escopo característica dos pronomes, marcando contrastivamente desde a parentela imediata de um Ego até todos os humanos, ou mesmo todos os seres dotados de consciência; sua coagulação como “etnônimo” parece ser, em larga medida, um artefato produzido no contexto da interação com o etnógrafo. Não é tampouco por acaso que a maioria dos etnônimos ameríndios que passaram à literatura não são autodesignações, mas nomes (frequentemente pejorativos) conferidos por outros povos: a objetivação etnonímica incide primordialmente sobre os outros, não sobre quem está em posição de sujeito (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p. 125).

Quanto à sua filiação linguística, os Guarani *mbya*, hoje localizados no Pico do Jaraguá, são falantes do Guarani da família tupi-guarani, do

tronco tupi, que tem a maior população falante do país, e que se divide em vários dialetos. O dialeto predominante dentro da Terra indígena Jaraguá é o *Mbya*, um dos três dialetos dos Guarani presentes no Brasil.

Quanto ao modo de viver dos Guarani *Mbya* é importante perceber que a língua é considerada por eles como núcleo de resistência cultural. Nesse sentido, a religiosidade, entendendo a cosmologia para além de um conjunto de dogmas, está plenamente articulada com o território, economia, meio ambiente e a história, tornando-se o *locus* da elaboração e manutenção da sociedade Guarani.

Ladeira (2001) aponta, em seus estudos, que historicamente os Guarani desenvolveram estratégias de esconder a própria cultura, como forma de resistência cultural e política, num mundo compartilhado com não indígenas. Por um lado, assumir práticas e atitudes que, tornam a cultura pouco visível, tem contribuído para se preservarem em ambientes, nos quais a convivência imposta é crescente. Mas devemos destacar que mais recentemente, têm surgido movimentos por conta de muitas lideranças indígenas que visam criar novas formas de tornar a cultura mais visível, construindo novas dinâmicas de comunicação e relação com a sociedade. Na cosmologia Guarani a terra não pode ser objeto de disputa, pois ela certamente não pertence a quem habita, funciona como um abrigo temporário. De acordo com o depoimento de Tupã Mirim, da Tekoa Pyau, da Tekoa Pyau, na Terra Indígena Jaraguá:

Quem é o dono mesmo dessa terra é o deus. Como a gente fala da nossa religião, tem vários tipos de religião. Essas pessoas sabem. Por outro lado, existe esse papel chamado dinheiro, que é uma invenção muito desagradável do homem. Deus não vai chegar aqui pra nós e falar assim: ‘Olha, vocês não podem brigar porque quem construiu isso fui eu’. Então, muita gente fica aproveitando. Só que deus está vendo. Se a pessoa morreu por causa da terra, Nhanderu está vendo que essa pessoa que matou outro rapaz por causa da terra não é justa não está certa. (...) Nós estamos ocupando esse planeta, mas não

deveríamos nos sentir donos desse planeta (PIMENTEL *et al.*, 2013, p. 352).

Para os Guarani, os deuses designaram lugares diferentes para eles e para os não indígenas. Em sua crença os lugares de mata são destinados aos povos indígenas, enquanto os campos e os lugares propícios à construção de cidades são destinados aos não indígenas. Esta crença é explicada pelo mito da má escolha, em que a ela é feita pelos não indígenas, indicando a falta de discernimento, por parte deles, com o apego excessivo aos bens materiais, segundo nos conta Pedro Luiz Macena, morador da *Tekoa Pyau*, também no Pico do Jaraguá:

Nhanderu apresentou um baú cheio de dinheiro e um *petyguá* para o Guarani e para o *jurua*. O Guarani escolheu o *petyguá* porque sabia que com isso ele teria sabedoria e conseguira cuidar dos seus parentes. O *jurua* escolheu o dinheiro. É por isso que até hoje os *jurua* têm muito dinheiro e nós Guarani somos pobres, mas nós temos uma coisa que é mais importante ainda. Outra vez, O Nhanderu colocou um arco e uma flecha e uma pistola para o Guarani e o *Jurua* escolherem. O Guarani escolheu o arco e a flecha e o *jurua* escolheu a pistola. Se nós tivéssemos escolhido a pistola, hoje estaríamos acabano com todos os parentes, como os *jurua*, que ficam se matando (PIMENTEL, *et al.*, 2013, p. 353).

É esse aspecto que está em operação quando os Guarani indicam a relação com a terra e natureza. Considerando que a criação ou sua autoria pertencem a uma dimensão supra-humana, e os direitos sobre essas criações estão atreladas ao fato de uso e circulação dos bens materiais e simbólicos, investindo de forma a acessar, apreender, cultivar e cuidar. Ou seja, considerando que a terra e natureza foram geradas pelos ancestrais divinos, cabe aos humanos devolver práticas de um uso apropriado da terra; não lhes cabe um direito de propriedade, como comprar e vender, transferir ou repartir, mas sim o uso indicado por sua cosmologia (PIMENTEL *et al.*, 2013). Segundo depoimento de Alísio Tupã Mirim:

Quando Nhanderu construiu este mundo, esta terra, não tinha qualquer objeto para fazer a terra, para fazer o mundo. Aí ele pensou: *‘Eu vou me virar terra e meu espírito vai ter outro espaço onde ele vai viver. Eu vou fazendo isso e a terra vai ser o meu corpo.’* Então, ele fez assim. Essa terra aqui é o corpo do nosso deus. E hoje ele vive lá em outro lugar, onde vive só o espírito dele. Ser humano lá não existe. Então, ele está lá e o corpo dele está aqui, onde a gente está pisando. Só que esse corpo aqui foi agredido demais. Até agora, o pessoal nem olha para essas coisas. Faz metrô por baixo da terra, faz o poço artesiano. Essa terra tem água e tem óleo. Assim, no joelho também tem uma coisa, assim, líquida que o próprio deus colocou aqui para não ficar duro, pra gente poder mexer assim. Então, ele colocou. Então, esse óleo que jurua retira lá do fundo da terra, vai secando. Por isso que *xamoi* sempre fala assim: *‘A gente vai estar aqui nesse mundo até onde a terra agüentar. Porque jurua está agredindo demais.’* Tira água. Essa água assim que tem, tem em vários lugares, assim, é a veia onde passa o sangue. O sangue dele virou água, virou água para os seres vivos beberem. Hoje são feitos poços artesanais que furam por baixo da terra 300 ou 400 metros para achar um canal de água. Então, ele está se sentindo muito ruim. Ainda bem que nosso Brasil é maior do que outros países. Outros países estão sofrendo esses tremores da terra por causa disso, porque a terra é pequena. O chão também aqui, ele tem que ter... assim, igual assim, por isso que tem que ter a chuva, a chuva o frio, o calor, então, tudo isso precisa ter. Mais cedo ou mais tarde, essa terra vai ter um avanço porque está sendo muito judiada, esta terra. É assim que *xamoi* fala com a gente. Às vezes a gente fica com medo (PIMENTEL *et al.*, 2013, p. 354-355).

Deste modo é possível entender que a presença dos Guarani *Mbya* no Pico do Jaraguá se enquadra na busca por lugares onde seja possível viver segundo os princípios e entendimentos do *nhandereko* (nosso modo de viver), aos quais se ligam desde seu nascimento. Alísio Gabriel Tupã

Mirim, em depoimento, destaca que desde o nascimento de uma criança numa determinada terra, a mesma já não pode mais deixar de ser uma *tekoa* pelos Guarani, pois desde que uma criança nasce, cria-se um vínculo entre ela e a terra, por meio do enterro da placenta, que a gerou, no solo (PIMENTEL *et al.*, 2013).

Outra questão importante na relação com o modo de vida Guarani *Mbya* está na memória, que para muitos povos indígenas é espacializada. Em que a lembrança é marcada e referenciada através dos espaços que foram percorridos na vivência de um grupo ou de um indivíduo. Ou seja, a vida é enunciada através dos lugares por onde se passou, viveu, ou de onde viveram parentes e antepassados, em que as experiências são transmitidas através da tradição oral (PIMENTEL *et al.*, 2013). Um aspecto importante para o estabelecimento da relação entre a produção da pessoa Guarani e o seu lugar de origem, juntamente com o processo de produção do território como *tekoa*, está na ligação e num conjunto de cuidados que a criança recebe nos primeiros meses de nascimento, como destaca o depoimento de Tupã Mirim:

Então, a gente valoriza muito o filho da gente. É uma criança que nasce, que tem espírito. Enquanto o corpo da criança tem um mês ou dois meses, o espírito dela não se adapta no corpo da criança. Então, ele fica solto. O espírito fica solto. Os dois, a esposa e o marido vão ter que ficar com o pensamento junto para que esse pensamento segure esse espírito. Assim que completar dois ou três meses, o espírito já está no corpo da criança. É por isso que os pais respeitam muito. Nosso pajé fala assim: *‘Quando você tem filho recém-nascido, você não pode andar em qualquer lugar. Você não pode ir lá no rio, não pode ir lá na cachoeira, porque o espírito do seu filho está com você’*. Então, em cada encruzilhada que a gente passa pela estrada, a gente tem que deixar uma marca, o pajé fala, uma pena de passarinho, sempre ele fala assim, para que o espírito da criança não vá para qualquer caminho. Ele vai ter que seguir onde os pais andaram. As caças também, quando a gente tem um filho recém-nascido, o pai e

a mãe não podem comer porco, não comem boi, nem peixe, eles só comem, antigamente, alguns anos atrás, a gente comia só carne de jacu e carne de cotia. Só esses dois tipos, durante dois meses, você tem que comer só essas carnes. Você não pode comer tatu, não pode comer paca, não pode comer outros animais. É assim o nosso conhecimento (PIMENTEL *et al.*, 2013, p. 363).

Nos primeiros anos de vida, o vínculo entre a criança e a *tekoa* onde nasceu, torna-se um fator importante para a permanência do grupo familiar no mesmo local em que a criança está inteiramente ligada ao território, podendo até adoecer se ficar muito tempo longe de sua *tekoa* de origem. Assim também é com os parentes, por estarem próximos aos territórios de origem, estão perto das pessoas, pois, a *tekoa* enquanto lugar de relações, também é um fator significativo, onde as elas não se dissociam do lugar, conforme destaca Natalício Karaí, da Tekoa Pyau, no Pico do Jaraguá:

Aí eu cheguei em São Paulo de novo com 21 anos e nunca mais voltei para o Paraná. Eu fiquei muito feliz aqui em São Paulo, não porque tenha uma mata, mas por gostar mesmo. Aqui tenho meus parentes. Tenho xeramoi e xejary e eles são principais para mim. Eu fico feliz porque eles me dão apoio. Eles me adoram também. Então eu vou lá na casa deles porque eu gosto de ouvir a conversa deles, eles me contam sobre como era antigamente. Eu gosto muito de ouvir a conversa deles. É por isso que eu gosto de ficar aqui em São Paulo. (...) Quando eu voltei de novo para o Paraná, comecei a sentir falta dos mais velhos, principalmente do pajé, foi assim que eu pensei. Quando eu casei e comecei a ter filhos, veio a preocupação de deixar as crianças viverem a força dos pajés. Eles são muito importantes para as crianças e para a comunidade em geral. Essa foi uma preocupação muito grande para mim, então voltei para São Paulo. Quando vim, a família do xeramoi já estava por aqui e eu fiquei muito feliz porque tinha muitos parentes aqui. E chegava muita gente de outras aldeias. (PIMENTEL *et al.*, 2013, p. 365).

A década de 1970 é marcada por grandes mudanças estruturais na paisagem do Jaraguá. Uma das grandes mudanças, que para os Guaranis tornou-se fonte de grande impacto, foi a construção da Rodovia dos Bandeirantes iniciada em 1976. Essa obra prejudicou o acesso a locais que compreendiam parte de seu território, além de destruir grande parte da área que os Guaranis utilizavam.

Outra significativa alteração na paisagem está no asfaltamento das ruas próximas às aldeias indígenas, que perpassam pelos territórios e os cortam, impedindo a continuidade das mesmas, como por exemplo a *Tekoa Pyau*, que viria ser formada a partir da década de 1996 com a chegada de José Fernandes e família. A área está localizada na margem da Estrada Turística do Jaraguá. Essas estradas criam obstáculos para lugares que antes eram pequenas roças e matas para coleta de materiais para artesanato. O asfaltamento da rua, além dos problemas para o trânsito dos moradores nas aldeias, produziu uma diminuição importante do espaço utilizado para as roças, e provocou mais um recorte da área que utilizavam, além de um perigo dos acidentes por conta da circulação de automóveis (PIMENTEL *et al.*, 2013).

As transformações na região continuaram na década de 1980, assim também como os processos de cercamento da terra indígena no Pico do Jaraguá. Nesse período começam alguns conflitos com não indígenas, os muitos que dizem serem donos da propriedade em que os Guaranis *Mbya* estavam por vinte anos. Como discorre Dona Jandira, líder Guaraní, ao descrever o conflito com José Álvaro Pereira Leite, o qual alegava ser dono de uma porção já ocupada do território indígena: “Aí o jurua que se dizia dono, falava para a gente que a gente plantasse o que queria, mas dizia que não podia construir casas. E também ele dizia ‘pode plantar milho, mas não pode construir, nem plantar laranja, banana essas coisas’” (RABETTI, 2012).

Em 1986, com a terra já em processo de demarcação, Joaquim Álvaro Pereira Leite Neto, filho de José Pereira Neto, entrou com um processo contra a Funai exigindo que fossem retirados os marcos físicos do processo demarcatório da área indígena do Jaraguá, dizendo ser ele o proprietário daquela terra, e intimidando os próprios indígenas

com os capatazes, além de destruir uma de suas casas. E em 1987, por decreto 94.221 de 11 de abril de 1987, foi regularizada a *Tekoa Ytu*.

Pimentel et al. (2013, p. 127-128) destaca a dificuldade do processo demarcatório, que também não incluiu a maior parte das terras de uso tradicional dos Guarani na região onde habitam, desconsiderando os recursos necessários para sua reprodução física e cultural, como determina a Constituição Federal de 1988.

Com a frequente pressão dos não indígenas que disputavam pela área, em 1991 Dona Jandira se torna a cacique da aldeia, após a morte de Joaquim, José Fernandes funda a aldeia *Tekoa Pyau* ao se mudar para o Jaraguá em 1996. José Fernandes se constituiu o xamá, construindo assim uma casa de reza na *Tekoa* onde se estabeleceu, às margens da rodovia dos Bandeirantes. Com sua família instalada no local e com a *opy*, casa de reza construída, a área onde mora José Fernandes passou a ser denominada *Tekoa Pyau*.

Após o cercamento do Parque Estadual do Jaraguá em 1990 e, conseqüentemente, com a proibição da utilização e uso dos recursos pertencentes ao domínio do parque, os Guarani passaram a concentrar algumas atividades junto à estrada turística do Jaraguá, sendo uma delas a coleta de lenha, material usado principalmente nas casas de reza. Ao mesmo tempo, com a proibição, sob a alegação de que seriam áreas ambientalmente protegidas, sendo impossível a permissão para o uso tradicional dos Guarani, multiplicam-se as construções e equipamentos públicos de lazer, esporte, lanchonetes, prédios administrativos, auditórios e, também, construções relativas aos condomínios das antenas de televisão e rádio na parte abrangida pelo parque. Para David Martins, liderança Guarani *Mbya* do Pico do Jaraguá, a criação do Parque Estadual do Jaraguá age como uma forma de expropriação das terras indígenas pelo Estado. Diz ele:

Houve muitas formas do Estado tentar acabar com o território indígena, desde o genocídio, as guerras, os conflitos. E há essa estratégia da criação de parques, também, ou, como se diz, reservas florestais, que eles colocam como sendo

áreas de proteção ambiental, mas que na verdade, fica muito claro quando há um interesse dos poderes econômicos e políticos que combinam. Eles colocam como barganha de troca as reservas florestais, e aí a gente falar que o território Guarani é a Mata Atlântica, então a Mata Atlântica é um bioma que está muito ameaçado, é o bioma mais ameaçado do mundo (CRETÁ; POPYGUA, 2018, p. 218).

Ao mesmo tempo, a urbanização alcançou a região com grande velocidade, trazendo um grande aumento populacional, a violência urbana, tráfego intenso de automóveis, e também grandes quantidades de lixo e entulho atrelados a uma ocupação desorganizada, diante de um processo de periferação, além de serem proibidos de circularem pelo próprio território.

Outro grande empreendimento, por parte do Estado, que tem forte incidência no Território Indígena Guarani, no Jaraguá, foi a construção do Rodoanel Metropolitano no trecho Oeste, entregue em 2002 e empreendida empresa de Desenvolvimento Rodoviário S/A (Dersa), localizada há três km das atuais aldeias indígenas, no lado oposto ao Parque Estadual do Jaraguá. O Relatório apresentado pela Dersa classificava o território indígena como favela, onde moravam pessoas que não seriam mais indígenas, tornando totalmente invisível a presença indígena e os impactos pela construção do Rodoanel, como descreve o manifesto da Associação Ambá Verá, da Tekoa Pyau (2005):

O Rodoanel trecho oeste foi construído sem o levantamento dos impactos na nossa aldeia. Além disso, o problema do Rodoanel dificultou ainda mais o processo de demarcação e ampliação dessa área que há anos nos foram prometidas. Queremos que a FUNAI se pronuncie sobre o andamento desse processo, e que a demarcação e ampliação da Aldeia Guarani do Jaraguá – Tekoa Pyau seja feita o mais rápido possível.

A importância desse espaço para a nossa cultura já é conhecida por muitos antropólogos e não faltam estudos que

comprovem isso. No entanto, antropólogos contratados pela DERSA para avaliar os impactos do Rodoanel desconhecem essa importância. Mesmo oferecendo dinheiro para nossas comunidades, não há dinheiro que compre a nossa vontade de preservá-lo. Por isso há muitos anos estamos lutando pela demarcação desse espaço, no entanto, as autoridades não demonstram vontade política para demarcá-lo. Cada árvore, cada planta, que serão retiradas para a construção do Rodoanel, é como se arrancassem metade do nosso corpo, metade de nossas vidas. Enquanto tivermos força, continuaremos sempre lutando (AMBÁ VERÁ, 2005).

Em 2005, os Guarani Mbya conseguiram ocupar mais um espaço de seu território, ocupação liderada por Ari, a área da *Tekoa Itakupe*, que quer dizer “Atrás da Pedra”, lugar de grande importância para os Guarani do Pico do Jaraguá, pois sempre foi uma área de circulação dos próprios indígenas, desde a chegada de “Dona” Jandira e “Seu” Joaquim, quando a utilização dos recursos naturais ocorria sem maiores impedimentos.

A retomada do território não se deu de forma tranquila, mas sim rodeada de conflitos que resultaram no despejo dos indígenas, e no seu retorno depois de oito anos da primeira retomada em 2005. Destaca-se que, durante esse tempo, inúmeros conflitos foram evidenciados, judicialmente, pela Ação de Reintegração de Posse requerida por Tito Costa (prefeito de São Bernardo do Campo – 1977/1983, Deputado Federal – 1987/1990), alegando que a terra lhe pertencia. E de forma a degradar o meio ambiente e a vida dos Guarani com ameaças e tentativas de degradar seu território e a integridade física das pessoas, Ari, cacique da *Tekoa Itakupe*, reforça essa violência, como relata em seu depoimento para o processo judicial de Reintegração/manutenção de posse nº 2005.61.00.28361-1 (BRASIL, 2005, p. 807):

Os brancos que estavam aqui antes de nós estavam derrubando as árvores, espalhando lixo no terreno, toda parte está cheia de entulho de construção, e madeira velha, e arame. Como é que a gente vai tirar essas

coisas de lá? Eles derrubaram a mata e plantaram eucalipto, machucaram as árvores e derrubaram os ipês amarelos e agora a água já não está mais conseguindo brotar do chão. Não é justo que façam isso com a terra, e foi por essa razão que resolvemos voltar ao nosso lugar. (BRASIL, 2005, p. 807)

Uma semana após a retomada da terra, iniciaram-se as intimidações dos não indígenas, na tentativa de expulsar os Guarani, como relata Ari:

Em 09 de julho de 2014. [...] Dois homens em um carro entraram no meio dos nossos barracos e nos disseram que vinham a pedido da família do Sr. Tito Costa, que eram arrendatários da área, e que nós tínhamos que sair porque eles haviam sido contratados para reflorestar o terreno. [...] Em 11 de julho, outro homem veio até a aldeia dizer que a política tinha cavalos e a tropa de choque estava indo lá para expulsar a gente da área. [...] Mas a polícia não veio.

Em 12 de julho vieram dois carros e neles o mesmo homem que se diz arrendatário do Tito Costa. Eles pararam na estrada que passa logo embaixo dos nossos barracos, e ficaram apontando e conversando sobre a melhor maneira de chegar no mato seco que fica no pé do morro. Nós escutamos porque chegamos perto sem que eles nos vissem e eles se assustaram com o arco e flecha, disseram que estavam procurando uma estrada, e entraram no carro e saíram (BRASIL, 2005, p. 807-810).

No dia seguinte atearam fogo na vegetação, depois novamente invadiram a terra, retomada com máquinas de terraplanagem, alegando terem sido contratados para construir um condomínio naquele lugar, seguidas de novas tentativas de Tito Costa acionar uma ordem de despejo por vias jurídicas, processo que vem tramitando até hoje (FARIA, 2015, p. 280).

Em 2012 os Guarani Mbya entram com novos processos de demarcação da Terra Indígenas Jaraguá, com os estudos de tradicionalidade da ocupação das terras. O processo de revisão da demarcação das terras indígenas foi publicado pelo

Despacho nº 544, de 30 de abril de 2013, delimitando a área para 532 hectares, englobando todas as Tekoa hoje existentes na Terra Indígena Jaraguá. Em 29 de maio de 2015 o então Ministro da Justiça, Eduardo Cardozo, assinou a portaria que declarou a posse permanente dos Guarani, pela Portaria nº 581, de 29 de maio de 2015, depois de 52 anos de resistência e mobilização, e 15 anos de andamento do procedimento administrativo para conquistar seus direitos territoriais.

Em agosto de 2017 o ministro da Justiça, Torquato Jardim, anulou a declaração da área de 532 hectares por meio da Portaria MJ nº 693/2017, alegando que houve um erro administrativo no procedimento inicial, pois houve uma sobreposição com o Parque Estadual do Jaraguá e que a demarcação ocorreu sem o acompanhamento do Governo do Estado de São Paulo. Para Faria (2018, p. 494), a decisão do Ministério da Justiça foi fundamentada em informações errôneas, baseadas em argumentos juridicamente questionáveis e foi contestada posteriormente pela ação civil pública feita pelo Ministério Público Federal.

Para os Guarani, a portaria atende diretamente aos interesses do governo do Estado de São Paulo em vender a área do Pico do Jaraguá para a exploração da iniciativa privada. Tal motivação está no fato de que o autor de umas das ações possessórias contra a comunidade indígena é o próprio Governo do Estado de São Paulo, pela gestão do Ex-Governador Geraldo Alckmin que, por meio do Projeto de Lei 249/2013, concederia à iniciativa privada o direito de explorar as Unidades de Conservação Ambiental do Estado, pelo que destaca Thiago Karai Djekupe, morador da Terra Indígena Jaraguá:

E a Terra Indígena do Jaraguá está rodeada entre a rodovia Anhanguera, a rodovia dos Bandeirantes e o Rodoanel. Então há interesse de construção de imobiliária, de transportadora, de privatização do parque, de tirar a comunidade indígena para construir posto de gasolina, há um interesse muito grande nesse meio (FARIA *et al.*, 2018, p. 494).

Atualmente, a Portaria Ministério da Justiça nº 683/2017 encontra-se suspensa em caráter

liminar, pelo Ministério Público Federal, onde está apresentada as fragilidades jurídicas e administrativas que embasam a decisão do Ministério da Justiça. Segundo Thiago Karai Djekupe a Portaria causa graves impactos na vida da comunidade indígena.

Diante desse contexto, novos núcleos foram surgindo na Terra indígena Guarani, além das *Tekoa Ytu, Pyau e Itakupe*, e se constituem como espaços de ocupação indígena, a *Tekoa Yvy Porã, Ita Endy e Ita Vera*. Estas ocupações passam por um processo de retomada do território.

A retomada aparece como um produto da luta pela terra, diante de uma nova condição física e espiritual do povo indígena. Ela possibilita o reencontro com o uso pleno dos Guarani e da terra, a reprodução física e espiritual e da relação com a natureza. Jera, uma liderança da atual Terra Indígena Tenondé Porã, relacionou o ato de retomar com o retorno das práticas que são imprescindíveis para a existência de seu povo.

Diante da insuficiência das terras regularizadas e da morosidade dos processos demarcatórios, que mostram também as diversas omissões do Governo Federal, os indígenas retomam as terras, como estratégia de resistência e garantir a existência como Guarani, conforme expôs David Martin Karai Popygua, liderança da Terra indígena Jaraguá:

Hoje tem uma inversão que nós somos chamados de invasores do nosso próprio território. Nós somos impedidos de viver dentro de uma terra sagrada. Nós não estamos ocupando uma terra do jurua [não indígena]. Nós estamos retomando o que é direito dos povos originários dessa terra. Aquilo que um dia nos foi tomado. Aquilo que um dia não foi dado, porque os Guarani nunca deram seu território, mas sempre foram expulsos. A gente nunca fez guerra quando o jurua [não indígena] chegou e falou: ‘Isso aqui não é de vocês’. A gente aceitava. ‘Tudo bem, é de vocês a gente sai daqui e vai para outra terra’ (FARIA, 2015, p. 271-272).

Os Guarani resistem por meio de sua permanência nas áreas de conflito, na retomada de seu território e na luta pela demarcação de suas terras

e para que também sejam monitoradas, de modo que garantam sua proteção para evitar a destruição dos elementos naturais, por conta do aumento da mancha urbana, baseado no processo de periferação e, conseqüentemente, ameaçando os Guarani Mbya de terem suas terras expropriadas.

Considerações Finais

O modo de ocupação e articulação do território, pela ótica dos povos indígenas, contesta e se contrapõe ao modo de olhar e pensar o território dentro do sistema capitalista. Pensar nos povos indígenas dentro da cidade, do espaço urbano, é pensar em como a administração pública pode garantir de forma plena os direitos aos serviços básicos e específicos a essa população. Além desses direitos, a cidade deveria propiciar a vivência e afirmação da cultura indígena mesmo em um espaço tão diferente.

Ao analisarmos a comunidade indígena Guarani Mbya, na zona noroeste da cidade de São Paulo, mais especificamente no Pico do Jaraguá, podemos afirmar que pouco tem sido feito para a sobrevivência mínima dessa comunidade, também ligada à ampliação e regularização de seu território, hoje, a menor terra indígena do Brasil, impedindo-os de vivenciar de forma plena a cultura, e limitando-os em um território que não garante a ampla vivência.

É de extrema importância olhar para essa população, para sua luta, que vem se estendendo pela história, de forma que os gritos tenham ainda mais ressonância, não fazendo com que sua sobrevivência seja garantida somente quando a violência toma os cenários da vida dos povos indígenas, mas ao fazer com que o poder público olhe e priorize o acesso à cidade e aos serviços, com respeito a suas necessidades culturais e territoriais, seu modo de lidar com a terra e o espaço e, sobretudo, a identidade étnica.

Referências

AMBÁ VERÁ, Associação Indígena Guarani. **Carta de reivindicação da Associação Indígena República Guarani Ambá Verá à Fundação**

Nacional do Índio e ao Ministério Público Federal. 26 de outubro de 2005. São Paulo: 2005.

ANDRADE, Manuel Correia. **A questão do Território no Brasil.** São Paulo/Recife: Hucitec/IPESPE, 1995.

BARBOSA, Carla Gonçalves Antunha. **Terra, território e recursos naturais:** cultura, sociedade e política para os povos autóctones. 2000. 443f. Tese (Doutorado em Geografia Humana) – Programa de Pós-Graduação em Geografia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2000.

BRAND, Antonio. Os Complexos Caminhos da luta pela terra entre os Kaiowá e Guarani no MS. **Revista Tellus**, n. 6, p.137-150, 2004.

BRASIL. Tribunal Regional Federal (3. Região). **Processo n.0028364-20.2005.4.03.6100.** O processo possui 16 publicações no Tribunal Regional Federal da 3ª Região. Reintegração / manutenção de posse. Recorrente: Antonio Tito Costa e outros. Recorrido: Fundação Nacional do Índio – FUNAI. Relator: Desembargador Federal Souza Ribeiro. São Paulo, 13 de dezembro de 2005. Jusbrasil (em negrito), 2005. Disponível em: <https://www.jusbrasil.com.br/processos/42475519/processo-n-0028364-2020054036100-do-trf-3>. Acesso em: 21 jan. 2021.

CORRÊA, Roberto Lobato. Sobre agentes sociais, escala e produção do espaço: um texto para discussão. In: CARLOS, Ana Fani Alessandri; SPOSITO, Maria Encarnação Beltrão; SOUZA, Marcelo Lopes de (Orgs.). **A produção do espaço urbano:** agentes e processos, escalas e desafios. São Paulo: Contexto, 2011. p. 43-51.

CORRÊA, Roberto Lobato. **O espaço urbano.** São Paulo: Ática, 1995.

CRETÃ, Romancil Gentil; POPYGUA, Davi Karai. Trajetórias de vidas e lutas pela demarcação das terras indígenas. Uma entrevista com Cretã Kaingang (PR) e Davi Karai Popygua (SP) [Entrevista concedida em 09 de abril de 2018]. **Revista PerCursos**, v. 19, n. 39, p. 206-228, 2018. Entrevistadores: Carmem Susana Tornquist e Raquel Mombelli.

FARIA, Camila Salles. **A integração precária e a resistência indígena na periferia da metrópole**. 2008. 158f. Dissertação (Mestrado em Geografia Humana) – Programa de Pós-Graduação em Geografia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.

FARIA, Camila Salles. **A luta guarani pela terra na metrópole paulista: Contradições entre propriedade privada capitalista e a apropriação indígena**. 2015. 331f. Tese (Doutorado em Geografia Humana) – Programa de Pós-Graduação em Geografia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

FARIA, Camila Salles.; OLIVEIRA, Diogo; HOLLANDA, Teresa Paris Buarque. Reconhecimento dos direitos territoriais indígenas no governo Temer: Omissão e Retrocessos. **OKARA: Geografia em debate (UFPB)**, v. 12, p. 477-506, 2018.

FERREIRA NETO, Edgard. História e Etnia. *In*: CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo (Orgs.). **Domínios da História: Ensaios de Teoria e Metodologia**. Rio Janeiro: Campus, 1997. p. 451-473.

HAESBAERT, Rogério. **Dos múltiplos territórios à multiterritorialidade**. Porto Alegre: Editora da ULBRA, 2004.

HAESBAERT, Rogério. Território e multiterritorialidade: um debate. **GEOgraphia**. Ano IX, n. 17, p. 19-46, 2007.

HAESBAERT, Rogério. **O mito da desterritorialização: do “fim dos territórios” à multi-territorialidade**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.

IBGE. **Censo Demográfico 2010: Características gerais dos indígenas. Resultados do universo**. Rio de Janeiro: Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, 2012.

LADEIRA, Maria Inês. **Espaço geográfico Guarani-Mbya: Significado, constituição e Uso**. 2001, 228f. Tese (Doutorado em Geografia Humana) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2001.

LADEIRA, Maria Inês. **Espaço geográfico Guarani-Mbya: Significado, constituição e Uso**. São Paulo: EDUSP, 2008.

LIMA, Carmem Lúcia Silva. **Etnicidade indígena no contexto urbano: Uma Etnografia sobre os Kalabaça, Kariri, Potiguara, Tabajara e Tupinambá do Cratêus**. 2010, 272f. Tese (Doutorado em Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2010.

LEFEBVRE, Henry. **O direito à cidade**. Tradução de Rubens Eduardo Frias. São Paulo: Moraes, 1991.

LOURENÇÃO, Andrezza Mieke Richt, SILVA, Carolina Rocha, GUIRAU, Kárine Michelle. A São Paulo dos Indígena. *In*: Comissão Pró-índio de São Paulo. **A cidade como local de afirmação dos**

direitos indígenas. São Paulo: Comissão Pró-Índio de São Paulo, 2013. p. 85-108.

MALDONADO, Olga T. V. **Ñe'eryru Marangatu** – Gran Dicionario Guarani-Español Español-Guarani / Avañe'e-Karaiñe'e/Karaiñe'e-Avañe e. Pegasus: Asunción, 2004.

MONTOYA, Antônio Ruiz de. **Tesoro de la lengua guarani (1640).** Asunción: Centro de Estudios Paraguayos “Antonio Guasch” - CEPAG, 2011.

OLIVEIRA, Adão Francisco. A Reprodução do Espaço Urbano de Goiânia: Uma Cidade para o Capital. *In:* MOYSES, Aristides (Org.). **Cidade, segregação urbana e planejamento.** v. 1. Goiânia: Ed. da UCG, 2005. p. 127-155.

PERRELLI, Maria Aparecida de Souza. Conhecimento tradicional e currículo multicultural: notas com base em uma experiência com estudantes indígenas kaiowá/guarani. **Ciência & Educação**, v. 14, n. 3, p. 381-96, 2008.

PIMENTEL, Spensy K, *et al.* **Relatório de identificação e delimitação da Terra Indígena Jaraguá.** Brasília: CGID/DPT/Funai, 2013.

RABETTI, Já. **Jandira Cacique Guarani.** Direção: Rabetti. Produção executiva: Chico Lobo. Projeto executivo: Luiz F. Frias. Rabetti, JA, 2012.

Disponível em:

<https://www.youtube.com/watch?v=zCHME3AE5>

No. Acesso em 07 nov. 2019.

SACK, Robert David. **Human Territoriality: its theory and history.** Cambridge: Cambridge University Press, 1986

SANTOS, Milton, *et al.* **O papel ativo da Geografia:** um manifesto. Florianópolis: XII Encontro Nacional de Geógrafos, 2000.

SANTOS, Milton. **A Natureza do Espaço.** São Paulo: EDUSP, 2006.

SANTOS, Milton. O dinheiro e o território. **GEOgraphia**, v. 1, n. 1, p. 7-13, 2009.

STEINBERGER, Marília. **Território, Estado e políticas públicas espaciais.** Brasília: Ler Editora, 2013.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. **Mana: Estudos em Antropologia Social**, n. 2, v. 2, p. 115-144, 1996.